LA RELIGION DANS LES SOCIETES OCCIDENTALES

L'effacement brutal de la culture religieuse remonte au milieu des années soixante, c'est-à-dire qu'il coïncide avec la fin de la modernité. Or, celle-ci avait déjà représenté une rupture considérable. De l'époque qui a précédé l'avènement de la modernité, on peut dire qu'elle privilégiait la détermination par le passé. Transmise de génération en génération, la religion jouait un rôle essentiel, qui limitait et normait les aspirations et les comportements humains. La société globale vivait en régime d'hétéronomie relative. La modernité a remplacé la détermination par le passé par la détermination par l'avenir, faisant du même coup passer la société d'un régime d'hétéronomie à un régime d'autonomie. Cette autonomie, liée à l'essor de l'individualisme, est cependant restée toute relative. A bien des égards, les grands systèmes idéologiques modernes n'ont représenté que des transpositions profanes des systèmes religieux qui les avaient précédés. Tous les grands concepts politiques modernes ont une origine théologique (Carl Schmitt), et la façon moderne de « faire de la politique » a bien souvent pris la forme d'un apostolat séculier : attitude sacrificielle, don de soi, confiance absolue dans la doctrine et dans les chefs, engagement inconditionnel dans la longue durée.

Ces deux modes de détermination, le mode prémoderne et le mode moderne, se sont effacés l'un après l'autre. Le premier n'est tout simplement plus audible, le second est de moins en moins crédible. La croyance religieuse implique une autorité qui vient du passé (la tradition comme modèle), la croyance politique une autorité qui vient de l'avenir (la collectivité devient intégralement productrice de soi, elle s'engendre elle-même dans une vision du temps commandée par l'idée de progrès). Le moment postmoderne réside dans un affranchissement de cette double autorité. Il correspond à la détermination par le présent. Dans le monde postmoderne, tout est affaire de préférences et de choix individuels ou inter-individuels qui ne sont plus déterminées par un modèle fondateur ni par un projet d'avenir, mais par une volonté d'affirmation ou un besoin d'identité immédiat.

Dans le passé, que ce soit en régime païen ou chrétien, la religion a toujours été un mode de structuration de la société globale. Aujourd'hui, elle ne structure plus rien. Les sociétés structurées par la religion ont en outre toujours été des sociétés de tradition. L'autorité dont se prévaut l'Eglise, par exemple, est à la fois toujours antérieure au moment présent et indépendante de la volonté humaine. Or, la société moderne a évacué la tradition. Certes, la notion de « société chrétienne » a souvent été idéalisée, car il n'y a jamais eu de société unanime. Certains historiens pensent même que l'Europe n'a vraiment été « évangélisée » en profondeur qu'aux XVIIIe et au XIXe siècles. Il n'en est pas moins vrai que l'Eglise est restée durant des siècles l'institution qui, partout en Europe, donnait le ton dans le triple registre des croyances, des valeurs et des comportements. Cette époque est passée. Cantonnée à l'espace privé ou aux manifestations publiques d'une association parmi d'autres, l'Eglise n'est plus, depuis longtemps, la clé de voûte de la société globale. C'est ce que reconnaît René Rémond, dans un ouvrage où il s'interroge en tant que croyant sur le déclin de la foi : « L'Eglise doit compter avec cette réalité : elle n'est plus en mesure d'imposer ses vues à la collectivité »[1].

A partir du XIXe siècle, la laïcité a constitué le principe (d'origine libérale) qui a légitimité la séparation des Eglises et de l'Etat[2]. La distinction classique du spirituel et du temporel est alors redéfinie dans une optique nouvelle : les Eglises sont exclues en tant que telles de la sphère publique, pour voir leur champ d'action cantonné à la société civile. L'Etat, il faut le souligner, n'est pas en principe hostile à la religion, mais seulement aux prétentions terrestres de l'Eglise. Il ne cherche pas non plus à se substituer à l'Eglise, en décidant à sa place des valeurs et des normes qui doivent régir la société : bien au contraire, il estime que la puissance publique doit rester « neutre » en ce domaine, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à proposer un modèle particulier de « vie bonne » (Aristote), un modèle particulier de *bien*, mais plutôt à respecter ou à garantir le pluralisme des convictions et des valeurs dont la société civile est le lieu. Le paradoxe est que l'Eglise doit alors se créer une place en tant qu'institution dans une société civile définie, par opposition justement à la sphère institutionnelle, comme la sphère de l'intimité individuelle et des intérêts privés. L'Eglise retrouve donc une légitimité en tant qu'*institution privée*, mais à la condition de ne plus se mêler de politique en voulant normer la conduite des affaires publiques. Dans ce cadre, l'affiliation religieuse ne peut plus engager que les fidèles eux-mêmes. Ceux-ci ont bien entendu le droit de vivre leur foi, mais perdent celui de l'imposer aux autres. La conséquence capitale est que la croyance devient ainsi une *opinion* parmi d'autres – une opinion aussi légitime que les autres, mais qui ne saurait être considérée comme intrinsèquement meilleure ou supérieure. L'avènement de la modernité, comme l'écrit Marcel Gauchet, a ainsi fait passer la foi « du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen »[3]. Les Eglises ne sont plus qu'une composante parmi d'autres d'une société civile qui s'organise sur la base de l'adhésion volontaire de ses membres.

Cette véritable révolution dans l'histoire du statut de la croyance religieuse est aujourd'hui passée dans les mœurs. La postmodernité l'a en quelque sorte banalisée, faisant du même coup sortir l'idée de laïcité du champ des polémiques, souvent violentes, qu'avait provoquées son apparition. Même pour l'immense majorité des croyants, l'idée d'une société religieuse à l'ancienne a perdu son sens. Les fidèles ne se réclament plus d'un ordre chrétien, ils n'attendent plus de l'Eglise qu'elle vienne couronner une organisation sociale et politique. Ils peuvent bien entendu contester telle ou telle loi civile du point de vue de leur foi (la « loi naturelle »). Mais ils n'en ont pas moins intériorisé la séparation de l'Eglise et de l'Etat au point que, bien souvent (comme en témoignent certaines critiques portées couramment contre l'islamisme), « mêler le divin à ces affaires triviales et séculières [leur] apparaît comme une sorte d'impiété »[4]. Cela signifie que la croyance religieuse a cessé d'être politique au moment même où, avec l'effondrement des grands systèmes de conviction et d'engagement idéologique, la croyance politique cessait d'être « religieuse ». C'est en cela que réside ce qu'il y a de plus inédit dans le moment postmoderne.

Un autre trait fondamental est l'individualisation des comportements, y compris sur le plan religieux. La religion, pour nos contemporains, se ramène à une vague « spiritualité » qui n'implique pas une discipline. Les gens ne recherchent plus le salut mais, d'un côté des repères (du « sens »), de l'autre des recettes de « plénitude » ou de « bonheur ». Ce n'est pas leur âme ni leur esprit, mais leur cœur qui formule ces demandes. C'est la raison pour laquelle ils se composent si souvent une spiritualité à la carte, ou bien se tournent vers des sagesses traditionnelles, comme le bouddhisme, qui s'avèrent relativement peu contraignantes et semblent proposer avant tout un idéal d'équilibre psychique et d'accomplissement de soi. Aux croyances, écrit encore Marcel Gauchet, « il est demandé de se faire pourvoyeuses de sens de la vie collective en restant de l'ordre de l'option individuelle, étant entendu que seules des interprétations privées des fins publiques sont concevables »[5].

En même temps, on observe une évidente curiosité, un regain d'intérêt pour le fait religieux. Mais c'est une curiosité généralement futile, mêlant désir d'expérimentation et distraction. On consomme de la religion sans véritablement y adhérer, et même avec une certaine distanciation[6]. Tous les acteurs sociaux ayant intériorisé le modèle du marché, on attend au fond de la religion ce qu'on attend d'une cure ou d'une thérapie : un confort intérieur, un plus grand bien-être. Jésus devient un maître de sagesse, à côté de Socrate, du Bouddha ou de Mahomet. On se préoccupe moins de vérité que de « sincérité » ou d'« authenticité ». Il n'y a plus ni orthodoxie ni orthopraxie : chacun s'arrange tant avec le dogme qu'avec la pratique. Les catholiques ont cessé de croire qu'en n'allant pas à la messe tous les dimanches, ils cessaient d'être de bons chrétiens. La notion de « faute grave », de « péché mortel », a perdu presque toute crédibilité. Nombre de croyants raisonnent à la façon de Brigitte Bardot, qui déclarait récemment : « Les curés, je n'y crois pas trop. Ma religion, c'est Dieu et moi. Je n'aime pas les intermédiaires »[7].

Le ressort primordial de la croyance n'est plus l'au-delà, mais l'identification de soi ici-bas. « L'autre monde est mis au service de ce monde », dit Gauchet. Cela signifie que la religion relève elle-même désormais d'une métaphysique de la subjectivité, d'un simple souci de construction de soi dans l'ici-bas. « La légitimité a basculé de l'offre de sens vers la demande de sens, ajoute Gauchet. Mesurons la révolution intime que cela implique du point de vue de l'essence de la religion. Qui dit religion disait depuis toujours antécédence de ce qui fait sens, intrinsèque autorité de ce qui vient d'avant et de plus haut […] Or, ce qui détermine aujourd'hui les consciences à se tourner vers les religions le justifie, à l'opposé, au titre d'une légitime demande »[8]. Et quant à cette demande, « son objet n'est pas le vrai, mais le sens et, pour être tout à fait précis, non pas l'objectivité du vrai, mais la nécessité objective du sens pour une subjectivité »[9]. Phrases essentielles, qui permettent de mesurer le chemin parcouru.

Hier, on venait ou on revenait fréquemment au catholicisme à cause de l'Eglise, c'est-à-dire de l'institution (voir Maurras et Châteaubriand). Aujourd'hui, si l'on y vient, c'est plutôt sans elle, malgré elle et parfois en dehors d'elle. L'Eglise canalisait autrefois la croyance, il n'est pas rare aujourd'hui qu'elle lui fasse obstacle. C'est encore un effet de l'individualisation des comportements. On assiste à ce que les auteurs anglo-saxons résument par des formules comme « *belonging without believing* » et « *believing without belonging* »[10], c'est-à-dire à un écart grandissant entre la foi et l'appartenance, les fidèles et l'Eglise, la croyance vécue et l'adhésion à l'institution. Les Eglises, toutes tendances confondues, n'ont plus autorité pour déterminer le contenu de la foi, encore moins pour orienter les choix politiques ou régler les mœurs.

La conviction n'est plus synonyme d'obligation : croire n'implique plus d'obéir. Il est dès lors tout à fait naturel que les consciences individuelles soient moins que jamais disposées à obéir au magistère. L'idée qu'il existe en amont une autorité antérieure valant comme autorité en raison même de son antériorité ne trouve plus d'écho dans les esprits. (On s'intéresse certes au passé, mais en estimant qu'il n'a rien à nous enjoindre ou à nous dicter). C'est la raison pour laquelle, même parmi les croyants, l'idée que le comportement individuel puisse être régi, dans ce qu'il a de plus intime, par une autorité extérieure, que ce soit celle de l'Eglise ou de l'Etat, se heurte à une rébellion de plus en plus généralisée. Le décalage qui résulte de ce refus est évidemment appelé à s'élargir au fur et à mesure que la société globale accepte ou légitime un plus grand nombre de comportements ou de pratiques (divorce, homosexualité, naissances hors mariage, manipulations génétiques, etc.) que l'Eglise a jusqu'ici toujours condamnés. Le résultat est que l'Eglise apparaîtra inévitablement comme de plus en plus « réactionnaire », quelles que puissent être ses positions par ailleurs, mais surtout comme de plus en plus impuissante.

Tout aussi révélateur est l'épuisement, sinon l'effondrement, des critiques du christianisme. Ces

critiques n'émanent plus aujourd'hui que de milieux eux-mêmes en voie de disparition. L'anticléricalisme n'est plus qu'un phénomène résiduel, et le ton vieillot des publications rationalistes qui professent encore un « laïcisme » virulent montre que, là aussi, on aperçoit la queue de la comète. Cela ne signifie pas que l'Eglise l'a emporté sur ses adversaires, bien au contraire, mais tout simplement que la controverse n'intéresse plus personne, parce que plus personne n'en perçoit l'enjeu. Les fidèles sont devenus incertains dans leur foi, l'Eglise est respectée sans être suivie. Personne n'est vraiment contre le pape, mais il n'y a guère de monde pour lui obéir. Dans ces conditions, l'antichristianisme perd l'essentiel de sa signification. L'athéisme militant a été remplacé par l'indifférence. Lorsque l'Eglise apparaissait comme le parti de l'hétéronomie, le parti de l'antimodernité radicale de l'époque du *Syllabus* (1864) et de l'infaillibilité pontificale (1870), elle trouvait face à elle des adversaires à sa mesure. Aujourd'hui que le religieux a perdu de sa force et changé de statut, le politique ne se sent plus tenu de lui opposer avec autant de rigueur un idéal d'autonomie humaine. « Les rivaux d'hier, constate Marcel Gauchet, ont symétriquement révisé leurs prétentions à la baisse. L'Eglise catholique a fait le deuil de son ancienne hégémonie normative. L'Etat républicain a renoncé à se poser en alternative à la religion. La croyance ne se conçoit plus que dans un champ diversifié d'opinions »[11]. Le monde postmoderne, pourrait-on dire, ne sera ni chrétien ni antichrétien, mais tout simplement achrétien ou postchrétien.

Il ne faut donc pas attendre la « fin » du christianisme au sens où l'on a pu croire, dans le passé, que la métaphysique ou la religion représentait un stade en voie de dépassement dans l'évolution des sociétés humaines. L'idée d'Auguste Comte, selon laquelle l'esprit devait progresser de l'âge religieux à l'âge scientifique et « positif », celle de Karl Marx, selon qui la religion était vouée à disparaître, en tant que superstructure dispensatrice d'illusions consolantes, au sein d'une humanité ayant enfin retrouvé son être propre, ne sont plus crédibles aujourd'hui. L'aspiration religieuse est une donnée anthropologique. Cette donnée est susceptible de prendre des formes diverses, mais elle ne disparaît jamais complètement. Ce qu'on peut constater, en revanche, c'est une sorte d'épuisement, d'achèvement, et aussi de « banalisation » de la foi chrétienne. Cette « déchristianisation » n'a paradoxalement rien à voir avec le christianisme (et à plus forte raison avec les orientations actuelles de l'Eglise). Elle n'est pas non plus la conséquence, somme toute logique, d'une situation dans laquelle l'enseignement de l'Eglise aurait été définitivement réfuté ou convaincu de fausseté. Elle représente bien plutôt un aspect parmi d'autres d'un vaste mouvement d'effondrement général des convictions et des croyances collectives. (Et c'est pourquoi même des adversaires du christianisme peuvent eux aussi déplorer, non pas la déchristianisation, mais les causes qui l'ont engendrée). Aussi longtemps que l'on s'est attaqué à elle de manière résolue et argumentée, l'Eglise a très bien su résister et survivre. Elle s'effondre aujourd'hui parce qu'elle ne mobilise plus, ni en sa faveur ni contre elle. L'époque des « grands récits » idéologiques est passée.

L'achèvement, cependant, signifie à la fois la fin (la phase finale) et le stade le plus achevé (la complétude). C'est en ce sens que l'on peut dire du christianisme qu'il a « fait son temps » au double sens de l'expression. Cela signifie, d'une part, que la foi chrétienne a aujourd'hui achevé son cycle historique, mais également que, si le christianisme est appelé à « disparaître », c'est d'abord parce qu'il a réussi. Marcel Gauchet, qui a bien vu ce phénomène, a décrit le christianisme comme la « religion de la sortie de la religion » – c'est-à-dire comme une religion qui portait en elle les germes de sa propre négativité, et donc de sa propre dissolution.

Le christianisme a engendré tout ce qu'il pouvait engendrer, y compris, au travers du processus de sécularisation, les formes sociales et politiques ou les doctrines idéologiques qui ont contesté son autorité sur les bases (« hérétiques ») de sa propre inspiration. L'erreur serait en effet de n'interpréter la sécularisation que comme une soustraction progressive de la sphère publique à l'emprise de la religion. La sécularisation correspond bien à une émancipation vis-à-vis de l'Eglise,

au passage de l'univers de l'hétéronomie relative à celui de l'autonomie relative, mais par le biais d'une retransposition dans la sphère profane de certains thèmes d'origine religieuse (« justice » au sens biblique du terme, pouvoir politique conçu sur le modèle du pouvoir divin, attente eschatologique d'un futur « radieux », militantisme de type « sacerdotal » ou « apostolique », etc.). René Rémond, pour ne citer qu'un exemple, observe lui-même que « la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 constitue une version sécularisée des principes que le christianisme a contribué à introduire ou à légitimer »[12]. Le fait générateur des sociétés modernes, ce n'est donc pas tant l'abandon de la perspective chrétienne que sa retransposition profane – inacceptable bien entendu du point de vue chrétien traditionnel – sous forme de toute une série de « grands récits » où le « bonheur » a remplacé le salut, et où l'avenir s'est substitué à l'au-delà. Pour le dire en d'autres termes, la sécularisation, c'est le passage de la croyance religieuse à la croyance politique sans quitter le domaine de la croyance. « Sortie de la religion, écrit encore Marcel Gauchet, ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social [...] La sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus »[13]. On pourrait dire, de ce point de vue, que l'Eglise n'a plus été en mesure d'imposer ses vues au moment où la modernité s'achevait, non parce qu'elle avait échoué à transmettre ses valeurs, mais au contraire parce qu'elle avait réussi à les diffuser partout, dans un monde qui pouvait désormais s'y référer sans elle, et même contre elle. On pourrait alors parler, paradoxalement, d'un monde entièrement « christianisé » tout en étant de plus en plus indifférent au christianisme, et de moins en moins habité par des chrétiens.

Nous sommes sortis aujourd'hui, non seulement de l'époque des sociétés religieuses, mais aussi de l'époque des religions séculières qui en avaient pris le relais en exigeant de leurs « fidèles » des attitudes mentales et des comportements au fond peu différents de ceux que l'Eglise exigeait des siens. Le moment postmoderne, estime Marcel Gauchet, est celui de la complète dissociation de la croyance religieuse et de la croyance politique. Il veut dire par là que la religion ne peut plus avoir, en Occident tout au moins, d'ambition globale proprement politique au moment même où la politique, de son côté, se défait peu à peu de son caractère « religieux ». C'est ce moment, inédit dans l'histoire des hommes, qu'il faut prendre en compte pour comprendre et décrire la situation que connaît l'Eglise actuellement.

*

Mais il y a encore un autre aspect du monde postmoderne qu'il faut évoquer. C'est celui qui associe, de manière elle aussi paradoxale, l'individualisation toujours accrue des comportements et des formes nouvelles de communautarisme, notamment religieux. La postmodernité a vu la mise en place d'un monde à la fois plus solidaire et plus déstructuré, qui est censé fonctionner, à l'image du marché, par autorégulation spontanée. Dans ce monde, écrit Danièle Hervieu-Léger, « on assiste à une efflorescence de groupes, réseaux et communautés, au sein desquels les individus échangent et valident mutuellement leurs expériences spirituelles »[14]. Cet essor des communautés et des réseaux montre que l'ère de l'individualisme triomphant, tel que l'a consacré la modernité finissante, est elle aussi en train de s'achever. Plus que d'individualisme, il vaut mieux désormais parler d'individualisation. Celle-ci se traduit, entre autres, par un fait capital : non seulement les appartenances associatives, transitoires, sont aujourd'hui tout aussi constitutives de soi que les appartenances héritées, mais ces dernières sont elles-mêmes devenues, en partie au moins, des identités *choisies*, au sens où elles ne s'imposent plus d'elles-mêmes, mais ne deviennent véritablement effectives, agissantes, que dans la mesure où les individus décident ou consentent de

les considérer comme telles et de s'y reconnaître.

Du point de vue postmoderne, il n'y a pas de différence formelle fondamentale entre la floraison des sectes[15], les Journées mondiales de la jeunesse, la Gay Pride, la Love Parade, les foules rassemblées dans les stades ou aux obsèques de Lady Di et de Jean-Paul II. Dans tous les cas règne la même communion festive, la même organicité spontanée : rassemblements ponctuels ou éphémères, débordements émotifs (« dionysiaques »), combinaisons et recombinaisons de réseaux. Or, il ne fait pas de doute que l'Eglise catholique a tenté, sous le pontificat de Jean-Paul II, d'utiliser à son profit cette montée en puissance des communautés et des réseaux sur les ruines des Etats-nations et des institutions classiques, montée en puissance qui est l'un des signes les plus sûrs de l'achèvement de la modernité. La multiplication des grands rassemblements du type des JMJ, l'encouragement donné aux groupes charismatiques, les appels lancés par le pape aux croyants par-delà les structures traditionnelles (comme les conférences épiscopales), sont à cet égard significatifs.

Parallèlement, l'Eglise cherche aussi à bénéficier du nouvel essor des revendications identitaires, et plus particulièrement du vaste mouvement qui vise à obtenir la reconnaissance dans la sphère publique de toute une série d'appartenances (culturelles, linguistiques, régionales, ethniques, religieuses, sexuelles, etc.) qui, à l'époque de la modernité, n'avaient de légitimité reconnue que dans la sphère privée. Ce mouvement de « reconnaissance », qui prend aujourd'hui les formes les plus variées, retient évidemment l'attention des milieux religieux, et notamment celle de l'Eglise de Rome. Sur la base d'une revendication de l'« identité catholique », celle-ci peut espérer reprendre pied dans la sphère publique, redevenir une composante de plein droit de cette sphère d'où le principe de laïcité l'avait exclue. C'est dans cette optique qu'il faut interpréter l'insistance du Vatican sur le thème de la « liberté religieuse ». Contrairement à ce qu'affirment les traditionalistes, cette insistance ne revient nullement à minorer les vérités de la foi catholique par rapport aux autres religions. Elle exprime bien plutôt la volonté de l'Eglise d'établir à son bénéfice un espace échappant par définition au pouvoir d'Etat, mais qui, en même temps (et c'est là le point essentiel), puisse être utilisé comme une base à partir de laquelle il lui sera à nouveau possible de jouer un rôle dans la sphère publique, cessant ainsi de se borner à attester de la vérité divine dans la seule sphère privée.

La notion de laïcité a déjà connu une évolution considérable depuis dix ou quinze ans, évolution qui en a modifié le sens et le contenu. A l'ancienne séparation des Eglises et de l'Etat, spécialement marquée dans les pays latins et de tradition catholique, tend à se substituer une forme inédite de collaboration : la reconnaissance des représentants des grandes religions comme autant d'« autorités morales » auxquelles les pouvoirs publics n'hésitent plus à faire appel. Evêques ou curés, imams et rabbins sont ainsi régulièrement entendus ou consultés par les pouvoirs publics, le plus souvent en liaison avec la mise en place de « comités d'éthique » chargés de réfléchir sur certains « faits de société » ou sur des problèmes nouveaux, comme les biotechnologies et les manipulations génétiques. Il s'agit moins d'une « déprivatisation » que d'une « publicisation du privé ». Un tel dialogue revient, pour les pouvoirs publics, à prendre implicitement en compte des identités religieuses qui, de leur côté, sont de toute évidence désireuses d'être publiquement reconnues. Mais qui y gagne ? En agissant de la sorte, les politiques montrent surtout qu'ils savent être « à l'écoute de la société civile », qu'ils acceptent de tenir compte des opinions privées. En même temps, ils neutralisent les Eglises – qu'ils mettent de surcroît toutes nécessairement sur le même pied –, puisque cette attitude nouvelle ne va pas (et ne peut pas aller) jusqu'à admettre qu'une quelconque loi morale ou « naturelle » puisse primer sur la loi civile et positive. Par cette reconnaissance, qui traduit indéniablement un type de rapport nouveau entre la sphère publique et la

sphère privée mais change peu de choses sur le fond, la classe politique, tout en faisant apparemment droit à leur identité religieuse, achève paradoxalement de ramener les Eglises à un horizon purement séculier.

Contrairement à la prédiction attribuée à André Malraux, il n'y a pas en Occident de « retour du religieux » à l'horizon, mais seulement un maintien du religieux sous des formes privant les grandes religions de toutes les possibilités d'emprise globale qui ont fait leur force dans le passé. La montée des « intégrismes » ne contredit pas, mais confirme cette situation générale : c'est la diffusion grandissante de l'indifférentisme religieux qui conduit de petites minorités à réaffirmer de manière dogmatique ou convulsive ce qui leur paraît être l'essentiel de leur foi. On voit les Eglises réapparaître sur la scène publique, mais cette visibilité sociale retrouvée n'est pas l'indice d'une puissance spirituelle renouvelée. « Ce qui ramène les religions sur le devant de la scène, va jusqu'à dire Marcel Gauchet, si singulier que cela puisse paraître, c'est leur recul même »[16], en sorte que « nous pourrions bien être en train de voir les religions contribuer à l'avènement d'un monde aux antipodes du monde religieux »[17].

A. B.

1. *Le christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, p. 87.

2. Nous parlons ici de l'application de ce principe en Europe. Aux Etats-Unis, l'Etat n'est nullement coupé de la « religion civile », il se tient seulement à égale distance des confessions et dénominations particulières.

3. « Croyances religieuses, croyances politiques », in *Le Débat*, Paris, mai-août 2000, p. 8.

4. Ibid., p. 9.

5. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, p. 78.

6. A de rares exceptions près (Didier Lecoin, Vincent Reyre, Maurice Dantec), on ne voit plus aujourd'hui de personnalités connues se convertir au christianisme, comme ce fut le cas il n'y a pas encore si longtemps pour un Jacques Maritain ou un Ernest Psichari. On ne trouve plus non plus, en France tout au moins, l'équivalent d'un Bernanos, d'un Claudel, d'une Simone Weil, d'un Gabriel Marcel, d'un Emmanuel Mounier. Gustave Thibon est mort il y a quelques années. La célébration du quinzième centenaire du baptême de Clovis a donné lieu à un débat politique, pas à un débat religieux. On voit en revanche certaines personnalités se convertir au bouddhisme ou à l'islam.

7. *Madame-Figaro*, Paris, 20 novembre 1999, p. 62.

8. *La religion dans la démocratie*, op. cit., pp. 107-108.

9. Ibid., p. 108.

10. Cf. Gracie Davie, « Believing without Belonging. A Liverpool Case-Study », in *Archives de sciences sociales des religions*, janvier-mars 1993, pp. 79-89.

11. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 72.

12. Op. cit., p. 140.

13. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 11.

14. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999, p. 25. Cf. aussi Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, Découverte, Paris 1996.

15. On sait que la France s'est dotée d'une législation particulièrement sévère contre les sectes. Nombreux sont les observateurs qui ont noté que, compte tenu des critères de « dangerosité » retenus, notamment en ce qui concerne l'aliénation des biens ou l'exploitation d'autrui, cette législation pourrait aussi bien être utilisée pour fermer monastères et couvents, voire pour interdire le baptême et les sacrements administrés aux enfants. Cf. Emile Poulat, « Sociologues et sociologie devant le phénomène sectaire », in *La Pensée*, Paris, octobre-décembre 1998, pp. 93-106.

16. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 28.

17. Ibid., p. 29.